Сергій Савченко

МОСКОВІЯ ОЧИМА УКРАЇНИ-РУСІ XVI–XVII ст.

До початку XVII ст., а навіть й пізніше, на теренах литовсько-польської Русі традиційним було ставлення до Московії як до чужого, часом дивного, незрозумілого і навіть дикого краю. Фактор релігійної єдності "народу руського" та московитів не брався до уваги, тому рідко використовувався в політичних спекуляціях. Наприклад, "Хроніка Литовська і Жмойтська" (20-ті роки XVI ст.) повідомляє про перехід руських князів на московську службу, однак у цих випадках релігійні мотиви, вкрай важливі для XVII ст., навіть не згадуються.

Автор "Волинського короткого літопису" (перша половина XVI ст.), описуючи війну між Великим князівством Литовським та Москвою 1515 р., симпатизує "великославному королю Жикгимонту", якого змальовує як смиренного і шляхетного захисника своєї "отчини" (Смоленська), оборонця церков Божих, "мужеи и жон" від московського ґвалту[1]. Великий князь московський Василій Іванович постає в образі зажерливого і підступного лиходія, що "преступив докончаніє і крестноє цілованіє от меншаго на большеє зло подвигнулся, імія ненаситную утробу лихоіменія.., отчину и дідину великаго славнаго господаря Жикгимонта … начал посідати и славний великий град Смолнеск взял"[2]. "Московити" ставляться автором в один ряд з "бусурменами", побиття яких відноситься до славних лицарских подвигів: "Побил силу великую московскую, аби так побивал силную рать татарскую, проливаючи кров їх бусурменскую"[3]. При цьому автор не згадує про віросповідання мешканців Московської держави. Аналогічно прославляється князь Костянтин Острозький, уподібнений автором літопису до біблійного Авія[4], який "воевал на десять колін Израилев и вбил силних людей за єдин день пятьсот тисяч, єго же ділу и ти наслідник явися, москвич ізбивая…"[5]

Для "Острозького літописця" (написаного вже в 30-х роках XVII ст.) такі речі, як "православ'я" та "Москва" перебувають на різних рівнях свідомості: релігійна ідентичність чітко відокремлена від політичної лояльності. З одного боку, автор не без втіхи констатує, як "того ж [1563] року под Невлем наші (тобто, литовські війська. – *С. С.*) побили москви 40000", а з іншого – гостро засуджує зраду православної віри Мелетієм Смотрицьким, котрий "отступив восточния Церкви і

---

[1] Волынская краткая летопись // *ПСРЛ*. Москва, 1980. Т. 35: Летописи Белорусско-Литовские. С. 125-126.
[2] Там само. С. 125.
[3] Там само. С. 127.
[4] Йдеться, мабуть, про Аві-Албона (або Авієла), одного з воїнів царя Давида? (2 Цар., 23).
[5] Там само. С. 126.

стався хульником на церков восточную святую … І умре в таком зломудрії своїм"[6]. Москва у нього також не викликає жодних асоціацій з православ'ям.

Для автора "Короткого Київського літопису" (перша чверть XVII ст.) антипатія до Заходу не кристалізується у симпатію до Москви. Хоча літописець звинувачує київських митрополитів у тому, що ті "всі уклонишася во купі ко западу", але водночас прославляє князя Семена Лико за те, що цей "россійского племені дорогой карбункул" у Москви Білгород "добивал" та "от Москви і от татар упокоїл Україну"[7].

Українське православне духовенство до початку XVII ст. рідко виявляло симпатії до Москви. Навіть уявлення про "православність" та його критерії у руському та московському середовищах були різними. У творах православного полемічного письменства, особливо раннього етапу, образ Московії був маловиразним. Москва або ігнорувалася взагалі, або ж поставала під майже анонімною назвою "північне панство", яке ще 1594 р. митрополит Михайло Рогоза згадує як "землю неприятельську"[8]. Автори кінця XVI − початку XVII ст. оминали Москву навіть у тих випадках, коли вона мала бути фігурантом історичних подій. Наприклад, "Пересторога" (початок XVII ст.) не згадує її в історії про справу митрополита Ісидора[9]. Автор "Патерикону"(1635 р.) Сильвестр Косов теж не торкається обставин, пов'язаних з перебуванням Ісидора у Москві, і не відзначає участі Московії у справі вигнання митрополита[10].

Католицьке письменство, як і слід чекати, було сповнене різкими антимосковськими емоціями[11]. Шимон Пекалід (хоча його віровизнання є не до кінця з'ясованим) серед ворогів роду Острозьких розміщує і даків, і кіммерійців, і

---

[6] О. А. Бевзо. *Львівський літопис. Острозький літописець*. Київ, 1971. С. 127, 136.

[7] Киевская летопись (1241–1621) // *Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси, изданные комиссией для разбора древних актов*. Киев, 1888. С. 82, 91, 92. Тому важко погодитися з висновком С. Плохія, що "польсько-литовська Русь співчутливо ставилась до одновірної та етнічно близької Московії, що протистояла польській агресії початку XVII ст." Див.: С. Плохій. *Наливайкова віра: козаки та релігія в ранньомодерній Україні*. Київ, 2005. С. 360. Нам здається, що дослідник переносить ідейну атмосферу середини – другої половини XVII ст. на злам XVI–XVII ст. Ці співчуття важко знайти в руських літописах кінця XVI – початку XVII ст., також не знаходимо їх серед козацьких кіл, які брали активну участь у "польській агресії". Навіть у православних полемічних творах початку XVII ст. рідко зустрічається співчутлива позиція щодо Москви, хоча саме у середовищі руського православного духовенства розпочинається традиція ідеалізації Московського царства. Утім не виключаємо, що в русько-литовському православному світі зламу XVI–XVII ст. могли побутувати промосковські настрої, відображені у джерелах.

[8] *Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.). Збірник документів і матеріалів* / Упор. Є. Гринів. Київ, 1988. С. 117.

[9] М. Возняк. *Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині та у Львові*. Львів, 1954.

[10] Paterikon albo żywoty ss. oyców pieczarskich // *Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery* Cambridge, Mass., 1987. ("Harvard Library of Early Ukrainian Literature". Vol. 4). Pp. 3-115.

[11] В даному випадку ми не розглядатимемо інші пам'ятки католицької літератури (власне, історіографії), які відзначалися значно толерантнішим ставленням до Московії. Йдеться, наприклад, про Марціна Бєльського, Мацєя Стрийковського та ін., які ставили перед собою не релігійно-полемічну, а суто наукову мету. Так, Стрийковський розглядав Московію як одну з частин руського світу. Більше того, міфічний Мосох, за Стрийковським, був родоначальником усіх слов'янських народів: "Мосох або Мешех… шостий син Яфетів і онук Ноя… А він є батько

Москву. “Антимосковські” настрої Пекаліда пояснюються не лише його ймовірною належністю до римо-католицького сповідання, а й тим, що свій твір “Про Острозьку війну” він писав на замовлення князя Острозького, який ніколи не відзначався прихильним ставленням до Москви[12].

Один з найвідоміших єзуїтських богословів зламу XVI–XVII ст. Петро Скарга до “старовічних і дуже людних” слов’янських народів відносить болгар, сербів, боснійців, словаків, сарматів, далматів, чехів, моравців, поляків, шлезців, русь білу і червону та ін.[13] Письменник, звісно, добре знав про слов’янський характер населення Московської держави, однак до переліку слов’янських народів, ймовірно, за цивілізаційною ознакою, Москву не вносить. “Московити” одержують вельми різку характеристику: “Народ той в старому відступництві … утратив правду Божу, набрався помилок і фальшивої науки, упав у забобони і чарування… Має глупу гордість, що латинники і вся Римська Церква – це язичники та невірні, які не мають Христа, не мають спасіння”[14].

В очах львівського консула Бартоломея Зіморовича “слов’янський світ”, поєднаний спільністю походження, є окремою геополітичною реалією. Зіморович, незважаючи на презирливе ставлення до “дикої” Москви, зараховує її до слов’янського світу. Втім, Русь і Москва для нього – цілком різні реалії, і питання про нитки спадкоємності (династичної чи церковної) між Києвом та Москвою навіть не порушується[15]. В уявленні багатьох католицьких письменників, Київська Русь – це імперія, що тримала у покорі віддалені племена, в тому числі “мосхів”, які до організації її стосунку не мають. Територія Київської Русі ототожнюється з Україною. Автори чітко розмежовували “руський” та “московський” світи на історичному, культурно-цивілізаційному та етнічному рівні, виразно підкреслюючи перевагу Русі над Москвою.

Федір Скумин-Тишкевич, уніатський письменник XVII ст., вважав, що коли Русь має шанс на спасіння в католицькій вірі, то Москва є зоною суцільної нездоланної “схизми”, в якій вона вкоренилася з часу вияву непослуху митрополитові Григорію Цамблаку: “Москва Григорія слухати не хотіла і так од Іони в Москві особливі стали митрополити, завжди схизматики”[16].

Ян Кулєша, єзуїтський автор другої половини XVII ст., продовжував традицію кепкування з московської релігійності, доволі усталену в письменстві Речі Посполитої. Москва – це світ не лише глибоко чужий та незрозумілий для пись-

---

і патріарх всіх народів московських, руських, польських, волинських, чеських, мазовецьких, болгарських, сербських, хорватських і всіх тих, хто слов’янської мови уживає”. Див.: Maciej Stryjkowski. *Kronika Polska, Litewska, Żmodska, y wszyskiey Rusi Kijowskiey, Moskiewskiey, Siewierskiey*. Królewiec, 1582. S. 20.

[12] С. Пекалід. Про Острозьку війну під П’яткою проти низових // *Українські гуманісти епохи відродження. Антологія в 2-х томах*. Київ, 1995. Т. 2. С. 40-77.

[13] Piotr Skarga. *O rządzie y iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem y o greckim y ruskim od tey iedności odstąpieniu*. Kraków, 1590. S. 180.

[14] Piotr Skarga. *Na Moskiewskie zwycięstwo kazanie y dzięki panu Bogu*. Kraków, 1611. S. 1.

[15] Bartłomej Zimorowicz. *Historya miasta Lwowa, królestw Galicyi i Lodomeryi stolicy, z opisaniem dokładnem okolic i potróynego oblężenia*. Lwów, 1835. S. 23, 29, 33, 45, 59, 60, 78.

[16] Teodor Tyszkiewicz Skuminowicz. *Przyczyny porzucenia Disuniey przezacnemu narodowi ruskiemu*. Wilno, 1643.

менника, а й на диво примітивний: “Самуель Вєславський, – пише він, – який чотири роки був у полоні … в Івана ІІІ .., розповів, що Москва відірвалася від Костелу Римського через ту причину, що папа поголив собі бороду. Сміятися чи плакати над такою простотою?”[17] Автор засвідчував контраст московського світу з руським, де всі явища вкорінені на раціональному рівні, їм можна знайти розумне пояснення – принаймні, так сприймає цей світ Кулєша. Єзуїтському полемістові не було властиве ледве приховане захоплення Москвою та її могутніми самодержцями, яке інколи знаходимо у творах уніатських авторів. Як активний суб’єкт історичного процесу Москва виходить на історичну арену, за Яном Кулєшою, з часів митрополита Петра та великого князя Івана Даниловича, коли столиця переноситься з Володимира до Москви: “І так ім’я московське, яке до тих часів було занедбане, ясніти почало … Ще од Мосоха Сина Яфетового і внука Ноєвого, той народ Мосхів, або Московитів”, – оповідає Кулєша за Стрийковським[18]. Попри очевидну різницю між руським народом та московським, письменник не заперечує їхнього споріднення – це й неможливо було зробити з огляду на цілковиту довіру до “біблійних” генеалогій. Щоправда, родинні зв’язки не до кінця з’ясовані. Так, на думку Кулєші, спочатку “мосхи” називалися “русь” чи “русаки”, а назва “Москва” “тільки при ріці і стародавній місцевості зосталася”. Але з часу зміни резиденції митрополита Петра та князя Івана і перенесення її до Москви цю стару назву “і люди почали вживати”[19]. Як між двома народами – “руссю” та “москвою”– постають такі різкі цивілізаційно-культурні відмінності, письменник спеціально не наголошує. Проте з контексту стає зрозумілим, що все залежить від рівня вкоріненості “схизми” серед народу. З цього погляду, московити – цілком безнадійні. Проте і Україна саме через схильність до “схизми” втратила свої старожитні права, свободи та вольності “під московським ярмом” з 1654 р.[20]

Прикметно, що уніатські автори, зокрема, в період посиленої латинізації, ставляться до Москви більш прихильно, мріючи, напевно, в умовах зневаги до унії в Речі Посполитій, про сильну державну протекцію для своєї Церкви. Так, Флорентійська унія, за Кипріаном Жоховським, була прийнята Руссю і не лише нею: “те саме стосується і Москви, оскільки до одного пастиря належали овечки його руські, так і московські”[21]. Більше того, виявляється, сам цар Олексій Михайлович був прибічником унії з Римом: “Як і вічної пам’яті Цар Олексій Михайлович велично та ревно показав, хотячи прийти до того і домогтися вічного та статечного покою в церквах Божих, що був за Отців Святих наших східних”[22]. Тут уже немає неприхильності до “темного і варварського” московського світу, яку знаходимо у П. Скарги, Б. Зіморовича та інших. Інший яскравий приклад. Автор “Підгорецького літопису” (1699) уніатський священик Василій повідомляє про

---

[17] Ian A. Kulesza. *Wiara prawosławna piśmen świętych, Soborami, Oycami Świętymi mianowicie Greckiemi y Historyą Kościelną*. Wilno, 1704. S. 139.
[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] Л. Ушкалов. *З історії української літератури XVII–XVIII ст.* Харків, 1999. С. 35.
[21] Cyprian Żochowski. *Colloquium lubelskie, miedzy zgodną y niezgodną bracią narodu ruskiego*. Leopoli, 1680. S. 24.
[22] Ibid.

поїздку 1689 р. архідиякона львівського єпископа "в великий царствующий град Москву до пресвітлійших великодержавнійших благочестивих царів … Іоанна та Петра Олексійовичів і до святійшого Кир Йоакима Московского і всія Россії"[23]. Характерно, що уніатський священик у творі "внутрішнього вжитку" послуговується термінологією, яка оберталася в православних колах; він навіть не намагається її переосмислити в рамках усталеної моделі "католицька віра – схизма", або хоча б переформулювати, зменшивши проросійські інтонації.

Погляд на Московську землю як країну, де збережено чистоту православної віри та благочестя, символом якого виступає особа христолюбивого московського князя, зароджується в Україні приблизно наприкінці XVI ст. У 1593 р. у листі до Іпатія Потія князь Константин Острозький пропонує йому попросити московського володаря, щоб той зважив на те, яке "поруганіє и уничиженіє … народ тутешній Руський в порядках і канонах і церемоніях церковних терпить і поносить"[24]. У полемічному трактаті "Вопроси і отвіти православному з папіжником" (1603) цар звеличується як "просвітитель Цитійских орд", а православ'я Московії та Русі розглядається як фактор їхньої спільної ідентичності у протистоянні з латинським світом: "Аза не широкіє суть мешканія Руских краєв? Аза мала держава і царство Московских земель? Азали мало там Цитійских орд оний православний царь з ласки найвишного крещеніем просвітил?" – риторично запитує православний полеміст у свого опонента[25]. Свідченням посилення конфесійного чинника в суспільно-політичному житті є визнання війни між одновірними народами великим гріхом. Єрусалимський патріарх Феофан в 1621 р. заборонив козакам воювати проти Москви, мотивуючи це гріховністю війни з одновірцями. Важко сказати, наскільки глибоким було каяття козаків, однак в 1625 р. вони відмовилися йти в похід на Москву, попри наполегливі намовляння польського короля та кримського хана[26].

Образ Москви у свідомості багатьох мешканців України поступово набуває ідеальних характеристик. За слушними словами М. Грушевського, Московщина "в очах православних України і Білоруси XVI–XVII в. привикла рисуватися в туманних контурах "прекрасного далека" як непоборна твердиня православної віри…"[27] В уявленні відомого полеміста, афонського подвижника Івана Вишенського (на зламі XVI–XVII ст.), Велика Росія була краєм, що випромінює святість і благодать. У полеміці з П. Скаргою, який закидав православним брак чистої віри, і відтак – святості, афонський монах використовує такий аргумент: "Пойди, Скарго, в вели-

[23] Летопись Подгорецкого монастыря (Подав І. Франко) // *Киевская старина*. 1890. Т. 30. С. 127.

[24] П. Ґаладза. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст. // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст. (Матеріали четвертих "Берестейських читань")*. Львів, 1997. С. 5.

[25] Вопросы и ответы православному з папежником (1603 г.) // *Памятники полемической литературы в Западной Руси. Русская историческая библиотека*. Санкт-Петербург, 1882. Кн. 2. С. 9.

[26] *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах.* Москва, 1953. Т. 1. С. 58.

[27] М. Грушевський. *Історія України-Руси*. Київ, 1995. Т. 6. С. 598.

кую Россію и прочитай історії житій оних святих мужей чудотворцов великих..; а навет єслі не хочеш плодонося спасительного язика словенского от великой Россії довідоватися, доступи в Києв в монастирь печерській.., а ту же у тебе дома в державі короны польской, не лінися и виспрашивай о святих оних чудотворством мало неравно великороссійским от Бога почтенних"[28].

Аналогічні тенденції спостерігаються в політичній площині. У Росії стосовно царя набули з середини XVII ст. значного поширення солярні метафори. Ще на початку XVII ст. Самуель Маскєвич говорив про московських бояр, що ті "так розуміють, що немає у світі більшого монарха від їх царя … і тому його називають "Солнце праведное, светило русское"[29]. Цю сакральну титулатуру як елемент етики стосунків із царями засвоюють українські ієрархи та політики. Хмельницький, наприклад, називає царя "світилом руським"; усі офіційні звернення українців до нього імітують стилістику православної молитви, що розташовує суб'єкти діалогу на різних ієрархічних рівнях і унеможливлює його рівноправність[30]. Впроваджується і символіка співвідношення між царем земним та небесним, візантійська концепція царя як "ікони Бога". "Даби ми… і весь мир православний российский, − пише Хмельницький у листі до Олексія Михайловича, − … точію Богу небесному віровали і поклонялися, і цареві єдиному под солнцем благочестивому … повиновалися і покоряли в роди і роди до віка"[31]. Звісно, в устах Хмельницького та його сподвижників визнання сакрального характеру царської влади виглядає як данина московському церемоніалу, політичному етикету тощо[32]. Але послуговування подібними метафорами, навіть з суто формальних міркувань, поступово впливало на вкорінення певного способу мислення української еліти.

В Україні першої половини XVII ст. вельми популярними стають російські ікони, що, зокрема, відбилося на мистецтві виготовлення українськими майстрами книжкових гравюр. Можливо, цей факт можна пояснити тим, що російський іконопис, принаймні до другої половини XVII ст., наслідував візантійську іконописну традицію та її містико-естетичні засади, в той час як український бароковий іконопис це наслідування розірвав, частково переорієнтувавшись на західноєвропейський натуралізм[33]. Крім спонтанної, є підстави вести мову про спроби цілеспрямованої популяризації українським духовенством культу великоросійських святих та святинь. На гроші московського уряду у Львівській єпархії за єпископства Єремії Тисаровського було засновано монастир на ім'я преподобних Зосими та Савватія

[28] І. Вишенський. *Твори* / Упор. І. П. Єрьомін. Київ, 1959. С. 218.
[29] www. ukrhistory. narod. ru\texts\termins.htm ("Терміни "Русь" та '"Московія" в стосунку до сучасної Росії в XII–XVII століттях").
[30] *Воссоединение Украины с Россией* ... Т. 2. С. 269.
[31] *Документи Богдана Хмельницького (1648–1657)* / Упор. І. Крип'якевич, І. Бутич. Київ, 1961. С. 322.
[32] Цей етикет великою мірою, хоч і не повністю, запозичувався з візантійської теорії та практики імператорської влади. Принаймні, паралелі між московською та візантійською ідеєю царської влади виникають очевидні. "Ромейський імператор хотів бути зовсім не "природним", а скоріше "надприродним" володарем, який всім зобов'язаний таїнству свого сану, і сан його мислився як реальність цілком трансцендентна по відношенню до його "природи" (С. Аверинцев. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Санкт-Петербург, 2004. С. 23).
[33] Н. К. Языкова. *Богословие иконы*. Москва, 1995. С. 127-152.

Соловецьких, ігуменом якого став Гедеон Заплатинський (який згодом перейшов в унію). В листі до царя львівський владика просить прислати для монастиря ікони соловецьких чудотворців[34].

У літературі стійка тенденція ідеалізації Москви починається власне з творів києво-печерського архімандрита Захарії Копистенського. В епізоді про місію митрополита Ісидора вже чітко фігурує Москва як позитивний герой, якого іґнорували православні автори раніше, наприклад, вже згаданий автор "Перестороги". Копистенський із втіхою пише, що московське духовенство та влада засудили Ісидора до спалення.

Важливою складовою концепції "Палінодії", на якій, зі зрозумілих причин, любили акцентувати радянські історики, є думка про етнічну та церковну єдність Русі з Москвою. Автор "Палінодії" згадує часи, коли "Москва з Россю нашею на Москву приєжджаючею, як і послове московскіє в Литві і короні биваючії, сполечность церьковную з собою мівали"[35]. Однак, якщо концепція церковної єдності з Москвою була досить поширеною в Україні першої половини XVII ст., то ідея етно-національної єдності озвучена так виразно чи не вперше в українській літературі. Ця концепція не належала до усталених ні в Україні, ні, тим більше, в Росії[36]. "Припомяну єще вкоротце отдільности россов Великой Россії. Як народ той яфетороссский и доселі квітнет и прославляєт єго Бог … А другая часть іафеторосского поколєнья з Малой Россії виходячи, а на запорогах живучії … Мужний і славний і благословенний народ іафеторуский, от своєго крещенія през літ шесть сот в вірі своєй статечне триваючи, і митрополити от патріархи вселенского … приймуючи…"[37] На рідкісність сформульованої Копистенським "кровної" концепції у тогочасній ідеології вказує той факт, що росіяни у зносинах з Україною не апелювали до неї навіть тоді, коли це було стратегічно вигідно. "И от вас никакова дурна не чаем и опасенья не имеем" – писав до Хмельницького хотмижський воєвода С. Болховський, спростовуючи чутки про неприязні задуми Москви щодо України[38]. В такому ж дусі писав і сам цар: "И мы … от вас, единоверных православных християн, никакой неприязни не чаем и сумнительства не держим"[39]. В свою чергу, український гетьман, обґрунтовуючи вибір російської протекції, жодним словом не згадує "кровну спорідненість" двох народів. Головним принципом єдності він вважав єднання у "Тілі Христовому": "А православний великий государь, царь восточний, єсть с нами єдиного благочестія

---

[34] *Воссоединение Украины с Россией...* Т. 1. С. 67-68.

[35] Описание Палинодии, сиречь книги обороны святой апостольской всходней церкви… // *Lev Krevza's "Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's "Palinodija"*. Cambridge, Mass., 1987 ("Harvard Library of Early Ukrainian Literature". Vol. 3). P. 513.

[36] Цілком погоджуємося і намагаємося розвинути думку С. Плохія, що "ідея етнічної єдності двох Русей, яка займала важливе місце в малоросійстві київських духовних 20-х рр. XVII ст., виглядає, так і не була прийнята… в Москві в середині XVII ст." (С. Плохій. Переяслав 1654 р.: православний дискурс та політична культура // *Переяславська Рада 1654 року (історіографія та дослідження)*. Київ, 2003. С. 793).

[37] Там само. С. 560-561.

[38] *Воссоединение Украины с Россией...* Т. 2. С. 57.

[39] Там само. Т. 3. С. 289.

греческого закона, єдиного ісповіданія, єдино єсми тіло Церкви православієм Великия Россії, главу імуще Ісуса Христа"[40]. Особливість ситуації середини XVII ст. полягала в тому, що люди лише починали мислити національними категоріями. Для більшості з них конфесійні, культурні критерії були значно вагомішими, ніж етнічні, особливо це стосується тогочасної Московії.

У творі Захарії Копистенського промосковські тенденції існують паралельно з яскраво вираженим еллінофільством. Втім, коли обидва напрямки реалізувати послідовно, вони неминуче мусять вступити у взаємну суперечність. Для полеміста Московське царство є важливою політичною реалією, до його святинь апелює письменник у богословській полеміці, але воно не осмислюється ним в есхатологічних категоріях, що помічаємо в ідейному середовищі 50–60-х рр. XVII ст. Захарія Копистенський далекий від концепцій московських книжників XV–XVI ст. про Москву як "третій Рим", в якому навіки "зійшлися всі світові царства", та про те, що Московське царство – серединна ланка між земним та небесним[41]. Більше того, Копистенський взагалі не схильний перебільшувати значення земного царства для спасіння людини. Згадуючи колишні царства – єврейське, асирійське, грецьке, римське, візантійське християнське та інші, він підкреслює їхню тимчасовість та суєтність, так само, як і сучасних йому німецького, англійського, російського царств. "Всі тії кролевства і княжества, – пише він, – устанут".[42] Натомість християни мають дбати за єдине цінне для них царство – "Небесний Єрусалим": "Не печалуєм і царствії того мизерного світа … Іже правий и правовірний християнін … єсть завше в царстві, і в нім єсть царство, а не людскоє, але Божоє … Того ж царства небесного і ми, россове, будучи от тих, которії креста фігуру носят … прагнемо, зичимо и виглядаємо"[43]. Однак не лише про Царство Небесне, "іже внутрі нас", думає Копистенський, він вірить також в поствізантійські пророцтва про те, "іж грекове знову пріити мают до царства"[44]. Ці пророцтва про майбутнє (і остаточне) відродження грецького православного царства (власне, йшлося про реставрацію Візантійської імперії), яке почнеться з визволення Константинополя від турків, письменник приписує патарському єпископові Мефодію та одному перському цареві часів візантійського імператора Маврикія. Неважко побачити, що ця політико-есхатологічна проєкція київського книжника концептуально протистоїть схемам московських теоретиків про Москву як "третій Рим" – останнє православне царство, твердиню християнства перед кінцем світу. Втім, і Москва знаходить місце в побудовах Копистенського. Йдеться про те, що замість Римського патріархату, який до "схизми" 1054 р. мав першість авторитету в пентархії патріархатів – Римського, Константинопольського, Александрійського,

---

[40] Там само. С. 461.

[41] Послание к великому князю Василию // *Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI в.* / Под. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. Москва; Ленинград,1984. С. 439.

[42] *Описание Палинодии*… С. 410.

[43] Там само. С. 412.

[44] Там само. С. 413.

Антіохійського і Єрусалимського, "порожнє" місце, за міркуваннями автора "Палінодії", може посісти новоутворений Московський патріархат[45].

Як відомо, стара книжна термінологія, яку застосовували в канцелярії Константинопольского патріархату на означення "Малої" та "Великої" Росії (Русі), була відроджена і запущена до політичного вжитку руськими книжниками. Особливого поширення вона набула після реставрації православної ієрархії у 1620 р. Вже в 1622 р. у листі до московського патріарха Ісая Копинський називає Філарета патріархом і "Малої Росії". Йов Борецький у листах до царя апелює до єдності всіх "руських земель" та відправляє посольство до Москви з проханням взяти Україну у підданство[46]. Більше того, у згаданих листах саме Борецький іменує українців "юнійшими братіями" росіян[47]. "Вже за царювання Михайла Федоровича, – писав В. О. Ейнгорн, − малоросійське духовенство при зносинах з московським урядом поставило на порядок денний забуту тоді в Москві національну програму Івана III, вказувало на необхідність приєднання Малоросії до Московської держави"[48].

Таким чином, за досить короткий час в Україні виникає інтелектуальний прошарок – репрезентант промосковських настроїв. Піком їхнього поширення стала середина XVII ст., що стимулювалося близькими контактами повсталої України з Московським царством. Сумні реалії життя в Україні XVII ст. вкотре робили актуальними як біблійні, так і святоотецькі пророцтва про "останні часи", "апостасію", наближення трьох з половиною років панування Антихриста[49]. Актуалізація цих пророцтв була далеко не безпідставною з огляду на перехід більшої частини православної ієрархії в унію, переслідування православних, намагання уніатських ієрархів та польських властей поширювати ідею про тотожність унії та православ'я. Можливо, до цього додалося посилене очікування Месії-Спасителя серед юдейського населення Русі, яке в період Хмельниччини зазнало масових переслідувань з боку розлючених селян та козаків. Надії на прихід юдейського Месії, якого православне передання ідентифікує як Антихриста, стали предметом уваги спеціальних

---

[45] В. Кметь. Православна історіософія архімандрита Захарії (Копистенського) // *Православний вісник.* 2003. № 3-4. С. 36.

[46] П. Кралюк. *Духовні пошуки Мелетія Смотрицького*. Київ, 1997. С. 108.

[47] "У листі Борецького в образах біблійної легенди було започатковано традицію трактування українців-малоросів як молодших, а росіян-великоросів як старших братів, що складали одну родину" (С. Плохій. *Наливайкова віра*… С. 368).

[48] В. О. Эйнгорн. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича // *Чтения императорского общества истории и древностей российских*. Москва, 1899. Кн. 2. С. 1027.

[49] Тогочасну психологічну атмосферу яскраво ілюструють заклики митрополита Йова Борецького до вірних Православної Церкви: "…Уніата яко апостата… убігай і в єго похлебства полних словах, которие старині противятся церковной і сліда старого отцевского во всій новотной прелесті не зоставивши, єслі би хотєл слухати єго смертельную заразу…" і т.п. Див.: С. Голубев. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*. Киев, 1883. Т. 1. (Приложение). С. 263. Мелетій Смотрицький писав, наприклад, таке: "Лишається тільки, щоб з'явилася людина гріха, син загибелі, біс не лише денний, а й полуденний, який… звеличив би себе над усіма, назвався б Богом. Дійшло вже до того, що слуги Христові служать антихристові". Там само. С. 187.

полемічних трактатів. Відомий проповідник та богослов Йоаникій Галятовський присвятив цьому питанню працю “Месія Правдивий”, в якій писав, що під впливом юдейських месіанських сподівань деякі слабкодухі християни почали сумніватися в своїй вірі.

Активізація есхатологічних настроїв в середині XVII ст., поширених особливо в середовищі чернецтва та рядового духовенства, мала досить специфічний “промосковський” характер[50]. Повсякчас висловлювалося сподівання на те, що владарювання Антихриста не торкнеться Русі, яку Господь помилує за її вірність істині православ’я. Історія “народу руського” на тлі постійних політичних, збройних, міжконфесійних конфліктів трагічного XVII ст. осмислюється в термінах біблійної історії священного народу Ізраїльського. Київські братчики, зокрема у листах до московського царя, змальовують становище Русі словами пророка Єзекиїля: “Горе нам, уви нам … Господи. Сіє отчаяніє ти твориши останков ізраїлевих”[51]. У промові ніжинського протоієрея Максима перед посольством Василія Бутурліна перебування руського народу у складі Речі Посполитої постає як “єгипетська неволя”. Цар Олексій Михайлович проголошується Мойсеєм, який “нас, православних синов россійских, днесь вірним рабом своїм … от сопостат наших освобождаєт”[52]. “Россіяни” проголошуються “синами Сіону”[53], Русь – “новим Ізраїлем”, а Київ – “другим Єрусалимом”. На думку Н. Яковенко, остання метафора мала дві інтерпретації: одна – порівняльно-історична (роль Києва в руському світі порівнюється з роллю Єрусалима в православній ойкумені), а інша – містична: “Єрусалим вторий” – це, звичайно, Київ, той містичний осередок, звідки пролягає “восхожденіє” до “Єрусалима горного”, де “явиться Бог Богом у Сіоні”[54]. За висновком дослідниці, поява ідеології “богоспасаємого града” в ідеології українського духовенства була реакцією на аналогічні декларації Москви. Ця інтерпретація є досить логічною, однак видається вірогіднішим, що актуалізація єрусалимської тематики в київській православній ідеології спричинена не стільки конкуренцією з Москвою, скільки суто полемічними потребами обґрунтування вищості і авторитетності Єрусалима (а відтак, Києва) перед Римом. “Чи не Єрусалим є головою по Господеві Богові всього світу? Чи не звідти віра християнська початок і фундамент свій взяла? Чи не там найпершого єпископа, патріарха Єрусалимського, намісника свого сам поставив..?” – запитує митрополит Ісая Копинський у князя Єремії Вишневецького, який

---

[50] Ми вживаємо поняття “есхатологія” у широкому розумінні (не індивідуальна, а всесвітня есхатологія): воно включає уявлення не лише про Страшний Суд та загробне життя, а й про “останні часи” людської історії, коли відбуватимуться апокаліптичні події. Тобто, до предмету есхатології відносяться й часи, які будуть межею між історією та вічністю. С. Аверинцев, наприклад, дає таке визначення есхатології: “вчення про мету космосу й історії, про вичерпання ними свого смислу, про їхній кінець і про те, що йтиме за цим кінцем” (С. Аверинцев. *Софія-Логос. Словник*. Київ, 2004. Вид. 2-ге. С. 95). Подібне окреслення предмету властиве православній богословській літературі. Див.: А. И. Осипов. Понятие об эсхатологии, ее различные аспекты // Его же. *Путь разума в поисках истины*. Полтава, 2002. С. 383-386.

[51] *Воссоединение Украины с Россией...* Т. 1. С. 66.

[52] Там само. Т. 3. С. 485.

[53] Там само. С. 455.

[54] Н. Яковенко. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст*. Київ, 2002. С. 329-330.

всупереч заповіту покійної матері перейшов на католицизм[55]. Подібних апеляцій до сакральності Єрусалима, з претензіями на його прямий історичний та містичний зв'язок із Києвом XVII ст., у літературі зустрічається чимало. Йдеться саме про полемічний (католицько-православний) контекст.

Так чи інакше, піднесення геополітичної суб'єктності Києва до рівня усвідомлення себе сакральним центром вселенської православної імперії – один із яскравих фактів інтелектуального життя в Україні XVII ст. Маємо підстави припустити, що московський цар та правляча династія Росії могли розглядатися київськими ідеологами як засіб реалізації власних імперських амбіцій. На користь цього припущення промовляє той факт, що тенденцій до ідеалізації Москви як міста, у властивому значенні, в Україні не спостерігається[56]. Ідеалізувалися лише московські монархи, які бачилися живим втіленням безперервної старокиївської державності. Відродження Києва до минулої слави та "столечності" і підготовка його до ролі сакрального центра майбутньої православної екумени пов'язувалося з поверненням "нащадків" Володимира: "Внідітє в дом Бога нашего и на сідалище благочестія рускаго,– говорив митрополит Сильвестр Косов до московських послів, – яко да вашим пришествієм, яко орлу юность, обновитца наслідіє благочестивих великих князей руских"[57].

С. Плохій, розвиваючи питання сприйняття руськими церковними колами Московської держави, формулює таку проблему: чому київські ієрархи, знаючи про те, що Романови − нова династія, мало споріднена з попередньою (Рюриковичами), "притягують" їх до київської спадщини, називають нащадками князя Володимира? "Якщо братчики, цілком коректно з генеалогічного погляду пов'язували з Володимиром останнього московського царя з династії Рюриковичів, то Борецький називав "отраслью и племенем великих всея России самодержцов" "худородного" Міхаїла Романова. Важко визначити, − пише С.Плохій, − чи свідомо Борецький припустився цієї очевидної неточності, щоб здобути царську прихильність. Або ж вона випливала з простого незнання обставин сходження Міхаїла на престол"[58]. У тому, що Романови − нащадки князя Володимира, не сумнівався не лише Борецький, а й Сильвестр Косов, згодом Петро Могила, Інокентій Ґізель та інші представники Руської Церкви. Навіть серед опозиційно налаштованих руських політиків та церковних діячів не знаходимо династичних аргументів, спрямованих проти Романових та їхніх претензій на успадкування династії Рюриковичів. Відтак, нам здається, що пояснення поведінки і висловів руських ієрархів банальною компліментарністю чи "незнанням" якихось обставин є непереконливим. До речі, відповідь на сформульоване запитання криється якраз у цих обставинах: Романови стали царями не через династичне успадкування, а через

---

[55] *Z dziejów Ukrainy* / Pod. red. W. Lipińskiego. Kijów, 1912. S. 120.

[56] С. Плохій вважає, що "українська сторона наголошувала на історичному зв'язку між Києвом та Москвою, підкреслюючи при цьому "першорядність" Києва та його князів щодо Москви та її династії" (С. Плохій. *Наливайкова віра*… С. 407). Нам здається коректнішою думка, що йшлося більше про "містичний", "сакрально-генетичний" зв'язок між Києвом та російськими самодержцями (як нащадками Володимира), а не між двома столицями.

[57] *Воссоединение Украины с Россией...* Т. 3. С. 478.

[58] С. Плохій. *Наливайкова віра*…С. 366.

церковне помазання на царство. В цьому випадку було відтворено візантійський спосіб легітимізації царської влади, який для пізньосередньовічної свідомості мав не менше значення, ніж кровно-династичний. Цей спосіб більше, ніж династичний, підкреслював сакральний статус царя, "трансцендентність" його сану щодо суспільства. "Правитель такої держави, − на думку С. Аверинцева, − міг приходити "нізвідки", оскільки його влада мислилася як "вища", і в будь-якому разі ця влада отримувала вигляд сили, що прикладається до тіла суспільства "зовні"[59]. Починаючи з Івана IV, який запровадив традицію помазання на царство, "в Росії формується уявлення про харизматичну природу царської влади. Таке уявлення визначає особливий літургічний статус царя", пов'язаний зі "статусом помазаника"[60]. Цар у Росії XVII ст., отже, сприймався, передусім як правитель-священик, Помазаник ("Христос"), влада якого випливала не стільки з належності до династії, скільки з факту "помазаності" Богом на царство. Його сприймали як главу Церкви, про що свідчить звернення руських діячів у церковних справах до царя, а не до патріарха. "Саме до царя, − як пише сам С. Плохій, − а не до московського патріарха закликав їхати у справах унії князь Константин Острозький"[61]. Немає підстав думати, що руські ієрархи не були знайомі з візантійською концепцією монаршої влади. Таким чином, з огляду на підкреслену перевагу містичного, "літургійного", месіанського статусу царя, династичне право на спорідненість з Володимиром могло безпроблемно приписуватися Романовим "заднім числом". Що й робили, не ставлячи під сумнів свій "історичний" метод, руські церковні та політичні зверхники.

Постійним мотивом у зносинах українців з російським царем були нагадування про священні "пророцтва", за якими царю відводиться головна роль у всесвітньому утвердженні православ'я в "останні часи" історії, викорененні усіх єресей перед другим пришестям Христовим, перемозі над Антихристом. "Чаят би слово Божиє і пророчество ісполнилося, чтоб іновірци западниє под нозі твоєго царского величества і всего православія покорились" – писав Хмельницький до Москви[62]. В біблійному контексті − це пророцтво про те, що в "останні часи" Євангеліє буде проповідане в усьому світі. Православна доктрина, спираючись на тезу "Писання – частина Передання", не допускала думки, що істинне Євангеліє може бути проповідане устами неправославних. З цього випливало те, що в "останні часи" саме православною проповіддю буде охоплено весь світ. В цьому зв'язку російський цар постає як "предтеча" славного приходу істинного Месії[63]. Російська політична думка засвоїла візантійську теорію ототожнення імперії з християнським світом, і в цьому розумінні

---

[59] С. Аверинцев. *Поэтика ранневизантийской литературы*… С. 23.

[60] Б. А. Успенский. Литургический статус царя в Русской Церкви: приобщение святым тайнам // Его же. *Этюды о русской истории*. Санкт-Петербург, 2002. С. 229.

[61] С. Плохій. *Наливайкова віра*… С. 363.

[62] *Документи Богдана Хмельницького (1648–1657)*. С. 95.

[63] Віддалену аналогію можна побачити у самоусвідомленні Оттона ІІІ, Римського імператора німецької нації (983–1002), який, за висловом С. Аверинцева, "особливо серйозно рахувався з перспективою опинитися останнім імператором усіх часів (у зв'язку з кінцем першого тисячоліття християнскої ери) − і тому його свідомість і поведінка особливо інтенсивно виявляли "апокаліптичні" ознаки. Придворні художники оточували його церемоніально-стилізований, ієратичний, доведений майже до ієрогліфа образ атрибутами самого Христа…" (С. Аверинцев. *Поэтика ранневизантийской литературы*. С. 274).

між зовнішньою політикою та сотеріологією чітких меж не існувало[64]. Саме це ототожнення витворило ідею релігійної винятковості Росії (Москви), належності до її політичних меж як умови спасіння індивідуальної душі. Невідомо, хто конкретно був автором цих пророцтв. Ймовірно, Б. Хмельницький мав на увазі пророцтво старця Філофея, за яким усі християнські царства вже "зійшлися" в Російському царстві, яке саме вже безпосередньо межує з вічністю. Настоятель соборної Церкви в Переяславі Григорій висловлює побажання Олексію Михайловичу "даби бил не токмо самодержцем, но і всего світа властелен, яко вторий Август, в его же государство спасеніє наше родися Христос"[65]. У його інтерпретації, з'єднання "Малой і Великой Россії" – лише перший крок на шляху до вселенського царства, а в майбутньому "да не точію сію Господь Бог наш соєдинит Малую Росію, но і всего мира царства да покорит под его царского величества непреоборимую руку"[66]. Згодом смерть Олексія Михайловича не збентежила руських книжників, які переклали здійснення божественних пророцтв на його спадкоємця.

Таким чином, багато політиків та церковних діячів православної України середини – другої половини XVII ст., кінцеве майбутнє, або, іншими словами, есхатологічне завершення історії Русі бачили у складі єдиної православної імперії, що, перебуваючи під скіпетром російських самодержців, як нащадків київських монархів, мала Київ своїм містичним центром.

Заради пом'якшення провокативної гостроти цього висновку додамо кілька міркувань. По-перше, вислови церковних інтелектуалів та козацьких політиків XVII ст., звиклих до барокової умовності слова, звісно, не завжди можна розглядати як відображення справжніх поглядів, особливо коли йдеться про митрополита Сильвестра та його однодумців[67]. За цим могла стояти барокова гра, якою до-

[64] Див. цікаві міркування на цю тему: А. Окара. "Українські тумани" та "Русское солнце": українофобія як гностична проблема // *Науковий вісник Українського Історичного Клубу*. Москва, 2001. Т. 5. С. 47-50.

[65] *Воссоединение Украины с Россией*... Т. 3. С. 289.

[66] Там само. С. 455.

[67] Про особливості барокової конвенційності слів див.: Б. А. Успенский. Раскол и культурный конфликт XVII в. // Его же. *Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры*. Москва, 1996. Т. 1. С. 460-476.

[68] На ідею "всесвітньої православної монархії" звертає увагу С. Плохій, вважаючи, що вона "не набула істотного поширення в урядових колах Московії". Обертання ідеї "всесвітнього православного царства" в головах українських політиків історик схильний тлумачити лише як "православну риторику" (С. Плохій. *Наливайкова віра*… С. 415). Дійсно, з точки зору світського дослідника, інтерпретувати це по-іншому методологічно складно. Наведена інтерпретація – це перша реакція ("умовний рефлекс") на подібні ідеї у будь-якого історика. Однак, варто зважити на факт постійного циркулювання пророцтв про "протомесіанське" православне царство у монастирсько-церковних колах та народі у XVIII–XX ст. Правда, ідеальні межі цього царства значно звужуються − до наявного православного (варіанти: слов'янського, східнослов'янського) світу. Цікаво, що авторами цих пророцтв були часто православні старці з України, або, так чи інакше, пов'язані з нею (преп. Сарафим Саровський, старці Оптиної Пустині, свят. Феофан Полтавський, преп. Лаврентій Чернігівський та ін.). Коріння ідеї православного царства в "останні часи" можна шукати в різних площинах: хтось побачить в ній ремінісценцію візантинізму, а хтось зможе інтерпретувати її як незвичну модифікацію мілленаризму або навіть структурне відтворення юдаїстичних месіанских уявлень.

бре володіли діячі могилянського кола[68]. Не можемо іґнорувати і меркантильний інтерес – бажання здобути прихильність московської влади, яка підтверджувала права та привілеї українських монастирів, міщан тощо.[69] Варто пригадати, що підтримка Москви з боку українського духовенства в середині XVII ст. не була одностайною. Сильвестр Косов та Іннокентій Ґізель не бажали присягати московським послам. А черкаський протоієрей Федір Гурський відверто висловився проти підданства Росії, хоча його аргументація мала "соціально-економічний" характер: "Дари московські огорнуто в рогожу, то і народ, що з'єднався з московитами, одягнеться в рогожки"[70]. Незважаючи на побутування подібних настроїв, альтернативної есхатологічної візії, спопуляризованої серед народу, де б Москва поставала в негативному світлі, опозиційне духовенство не виробило[71]. В православній свідомості Схід стабільно асоціювався з Царством Божим, а Захід – із пеклом, і ця асоціація виявилася надзвичайно стійкою, доживши практично до нашого часу[72].

По-друге, ідея "протомесіанського" православного царства (в середині XVII ст. роль останнього остаточно закріплюється за Москвою), яке зосталося непідвладним Антихристові в "останні часи", – на зламі історії та вічності, – розвивається паралельно із занепадом містичної традиції в Руській Церкві. Ця традиція стверджувала думку про суєтність, тимчасовість, марність будь-якого земного царства і наголошувала на "індивідуальній есхатології". Навіть ще у Захарії Копистенського думка про те, що "Царство внутри нас есть", присутня досить виразно. Апеляція Івана Вишенського до харизматичної святості російських подвижників в полеміці зі Скаргою мала небагато спільного з уявленнями про надперсональну святість самодержця – "ікони Небесного Царя", що поширювалися не без участі київських книжників. Випадково це, чи ні, однак популяризація ідеї Московської держави як "останньої твердині" розвивалася на цілком сприятливому ґрунті згасання містичної, "афонітської" традиції в Руській Церкві. Забігаючи наперед, підкреслимо, що відродження преподобним Паїсієм Величковським аскетичних ісіхастських ідеалів у XVIII ст. відбувалося не на території "останньої твердині", а на далекому Афоні та

---

[69]Див., напр.: В. Перетц. Грамота царя Олексія Михайловича київським міщанам // *Записки історично-філософського відділу* / За ред. А. Кримського. Київ, 1923. Кн. 2-3. С. 194-196.

[70] *Архив Юго-Западной России*. Київ, 1872. Ч. 1. Т. 5: Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату. С. 7.

[71] Як слушно зауважив О. Толочко, Русь була не здатна "до артикульованого розмежування з іншою Руссю, Московською" (О. Толочко. "Русь" очима "України": в пошуках самоідентифікації та континуїтету // *Сучасність*. 1994. № 1. С. 117).

[72] На цю тему див.: Б. Успенский. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта. Представления о рае в середине XIV в. // Его же. *Этюды о русской истории*. Санкт-Петербург, 2002. С. 279-312. Протиставлення Сходу та Заходу яскраво простежується і на матеріалах української монастирської поезії XVI–XVII ст. Мотивами демонізації Заходу та сакралізації Сходу пронизана не лише московська ідеологія, а й, напр., поезія ченців Києво-Михайловського, Загоровського та інших монастирів в Україні. Перехід в унію в інтерпретації православних ченців був тотожний служінню дияволу. "Оставляют Восток і бігут на Запад и многими вожами поспішными во ад", – говориться в творі "О лжепастирІх". Батьківщиною всіх пороків, гріхів та бід проголошується Захід: "Але познай каждый, Богу вірний рабе, иж преступленіє от Запада иде, И зрады, и фальши, и хитріи власти разширяются з адовы пропасти". Див.: *Українська література XIV–XVI ст*. Київ, 1988. С. 478, 492.

Молдавії. У писаннях Вишенського та преп. Паїсія мотивів ідеалізації православної держави/державця, навіть в есхатологічній перспективі, не знаходимо[73].

Образ Московії в Україні протягом кінця XVI – середини XVII ст. пройшов складну еволюцію, загальні щаблі якої ми спробували конспективно окреслити: від ворожого, дикого, нецивілізованого краю, християнський характер якого нерідко піддавався сумніву (або, принаймні, не наголошувався), до країни, яка уявлялася форпостом "істинної віри", межею між царством земним та небесним, краєм, що випромінює надзвичайну благодать, втіленням незіпсованого, "чистого", святоотецького православ'я[74]. Ідеалізація московських монархів (але не Москви як міста) при збереженні різних форм "місцевого патріотизму" (києвоцентризму) була характерною рисою політичної ментальності багатьох представників української еліти, особливо православного духовенства[75]. Поява промосковських настроїв з есхатологічним забарвленням була спричинена як реальною дискримінацією православних у Речі Посполитій, так і поширенням масових панічних чуток про плани винищення християнської віри (себто, з погляду широких мас – православ'я) підступним шляхом – непомітною для ока заміною однієї релігії на іншу[76]. Все це,

[73] Хоча це не означає, що таких мотивів не могло бути у тих, хто ідентифікував себе з духовною традицією преп. Паїсія та продовжував її в Росії, в лоні синодальної Церкви. Про богослов'я преп. Паїсія див.: Преп. Паисий Величковский. *Цветы прекрасные собранные в душе от Божественных Писаний.* Репринтное издание 1910. Почаев, б. д. 88 с.; прот. Сергий Четвериков. *Правда христианства. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество.* Репринтное издание. Полтава, б.д.

[74] Думка про особливу "правильність" московського православ'я існувала недовго, власне, до тісніших контактів київських діячів з російською дійсністю. В період реформ Никона і на тривалий час по тому саме київське православ'я перетворюється на загальноімперський взірець. У XVIII–XIX ст. церковні традиції "Малороссии" стають авторитетним зразком для православної практики навіть в очах догматично обережних та суворих російських подвижників. Наприклад, Феофан Соловецький, провідник ідей преп. Паїсія Величковського, повчав своїх учнів : "стережись послідовників розколу. Коли я жив у Києві, то по всій Малоросії не бачив жодного, хто б молився двоперстям… Про двоперстя там і не чули…" (*Старческие советы Феофана Новоезерского, валаамских и соловецких подвижников благочестия XVIII–XIX вв.* Москва, 2000. С. 237).

[75] Звертаючись до поглядів найбільш "проросійського" автора другої половини XVII ст. Іннокентія Ґізеля, зауважимо одну характерну деталь його "Синопсису". Попри те, що початок оповіді присвячено Москві, а вже далі в тексті фігурує Київ, саме останній названо "первоначальним всея России царственним градом". Незважаючи на декларативні панегірики на адресу Москви, статус "царственного града", за автором, є невід'ємним атрибутом Києва. За його словами, "царственний град Києв… аки на первое битие возвращаяся от древнего достояния царского паки в достояние царское прииде". Перемоги козацько-російського альянсу над "агарянами" Ґізель приписує заступництву не московських святителів, а "преподобних отец наших Антония и Феодосия, и прочих киевопечерских и всех святих" (*Синопсис, или краткое описание от различных летописцев о начале славянскаго народа.* Санкт-Петербург, 1774. С. 192, 199).

[76] Поширення цих чуток добре простежується на матеріалах "расспросных речей" людей, що втікали з України на територію Московського царства у пошуках притулку від релігійних переслідувань. Ці чутки на архівних джерелах вивчав, зокрема, Б. Флоря (Б. Флоря. Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст. Матеріали четвертих Берестейських читань.* Львів, 1997. С. 125-134). Богдан Хмельницький в листі до Олексія Михайловича змальовує війну з Польщею виключно в такому світлі: "І ми, Богдан Хмельницкий … и все Войско Запорожскоє іному невірному царю служити не хочем, только тебі, великому

як здавалося сучасникам, відповідало патристичним пророцтвам про змішування релігій з метою створення "єдиної релігії" Антихриста.

Входження лівобережної України до складу Росії, визнання руською елітою "місійної" ролі московського царя, його династичного права на київську спадщину, змінило образ руської історії в очах західноєвропейської науки[77]. За словами О. Мильнікова, "розширення західних кордонів Російської держави в XVII ст., насамперед, за рахунок включення Лівобережної України – "Малої Росії" …посилювало право Московії бути "Руссією", "країною руссів", а разом з тим – на пріорітет у континуїтеті спадщини Київської Русі"[78]. У трактаті "Нова архонтологія" Людвіга (1646, 1695) було вміщено список московських царів від Рюрика до Петра I та Івана V. А Йоган Ветцель (1711) вважав князя Олега лише "регентом" якогось старшого князя у Москві, якої тоді навіть не існувало[79]. Починаючи з другої половини XVII ст., формуються ті парадигми сприйняття історії Русі, які зрештою зробили образи давньої Русі та козацької України "чужими" одне для одного, що спричинило проблему тяглості української історії.

Так чи інакше, з XVII ст. російський чинник стає неодмінно присутнім у процесах формування різних версій української (руської) ідентичності. Чималою мірою актуалізація цього чинника – справа рук козацьких політиків, православного духовенства, інтелектуальний продукт руської полемічної публіцистики.

государю православному… Король польский со всею силою лятской идет на нас, погубити хотя Віру православную, церкви святиє, народ православний христианский із Малия всія Россії". В листі до патріарха Нікона гетьман скаржився, що "король приходит на нас со всею силою ляцкою віру православную, церкви божия и народ православно-христианский от земли потребити хотяй" (*Документи Богдана Хмельницького*. С. 298, 299). Не ставимо за мету визначити рівень "щирості" та "дипломатичності" у висловах Хмельницького, однак ймовірно, він орієнтувався на той апокаліптичний образ "останньої" війни за віру, який функціонував у масовій релігійній свідомості.

[77] Варто зазначити, що українські книжники більше причетні до популяризації ідеї належності "київської спадщини" московським монархам, ніж власне російські. Ототожнення "київської спадщини" з династичними правами царів у середині XVII ст. не було річчю самоочевидною. Російська історіографія XIX – початку XX ст., яка осмислювала історичний процес на східнослов'янских землях за схемою "возз'єднання", "єдинокровності" та "єдиновірності", не могла переконливо пояснити факт, зауважений К. Харламповичем, що "після возз'єднання Малоросії та фактичної перемоги ідеї єдності руського племені і руської землі та приналежності Києва з його святинями всьому руському народу протягом всього його історичного життя, природною річчю було б значне посилення паломництва великоруських людей в Київ для поклоніння тамтешнім святим іконам та мощам. Але в дійсності ми цього не спостерігаємо". Дослідник намагається пояснити цю, на перший погляд, дивну обставину тяжкими політичними умовами на Україні, які відлякували паломників (К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*. Казань, 1914. Т. 1. С. 334), однак, здається більш ймовірним, що росіянам потрібен був час, щоб пристосуватися до незвичної ролі володарів і спадкоємців "київської спадщини".

[78] А. С. Мыльников. *Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы*. Санкт-Петербург, 1999. С. 85.

[79] Там само.